



# L'institution polygamique comme lieu de construction sociale de la féminité

Sylvie Fainzang, Odile Journet-Diallo

## ► To cite this version:

Sylvie Fainzang, Odile Journet-Diallo. L'institution polygamique comme lieu de construction sociale de la féminité. Édité par Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch. Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes, Editions du Centre national de la recherche scientifique, pp.217-225, 1991. halshs-00376832

**HAL Id: halshs-00376832**

**<https://shs.hal.science/halshs-00376832>**

Submitted on 20 Apr 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# L'INSTITUTION POLYGAMIQUE COMME LIEU DE CONSTRUCTION SOCIALE DE LA FÉMINITÉ

*Sylvie FAINZANG\* et Odile JOURNET\*\**

L'institution polygamique est un des lieux privilégiés de socialisation de la sexualité féminine où se fondent les rapports sociaux entre les sexes et les mécanismes de leur reproduction (Clignet, 1970). Les résultats présentés ici résultent d'une étude de l'institution polygamique et du vécu des femmes soninke et toucouleur vivant sous le régime de la polygamie, tant en Afrique (en particulier au Sénégal) qu'en France, dans le contexte de l'immigration. L'étude a été menée dans une perspective comparative, à partir d'enquêtes conduites par Odile Journet, pour ce qui est du Sénégal, et par Sylvie Fainzang, pour ce qui est de la France (Fainzang & Journet, 1989).

La confrontation de nos analyses nous a permis de dégager des règles de fonctionnement de la subordination des femmes au rôle qui leur est affecté dans le contexte de la polygamie. Nous avons tenté de cerner les conditions d'existence de la formule polygamique au niveau idéologique en nous appuyant sur l'étude des modèles, des systèmes de valeurs et des représentations (notamment des représentations de la personne) développés par les sociétés concernées. Enfin, nous nous sommes interrogées sur la nature des formes de résistance que manifestent certaines femmes à la position qui leur est assignée au sein de l'institution polygamique, en vertu de la définition sociale dont elles sont l'objet.

Dans les deux sociétés considérées, la polygamie s'inscrit dans un ensemble de procédures de socialisation de la sexualité des filles et des garçons, marqué par une double dissymétrie : dissymétrie dans le temps et les rythmes de cette socialisation, dissymétrie dans le choix des marqueurs jugés pertinents pour définir identité féminine et identité masculine. Le souci, souvent exprimé dès la naissance, de marier une petite fille, illustre la brièveté du chemin qui doit

---

\* Anthropologie, C.E.R.M.E.S., I.N.S.E.R.M./C.N.R.S./É.H.É.S.S., Unité 304, 201, rue de Vaugirard, 75015 Paris.

\*\* Anthropologie, Département de Sciences Économiques, Université de Saint-Étienne, 42000 Saint-Étienne.

la mener vers son destin conjugal. Dans la société toucouleur comme dans la société soninke, la consommation du mariage peut avoir lieu entre treize et dix-sept ans pour une fille, tandis qu'il est rare qu'un homme se marie avant l'âge de vingt-cinq ans. Les termes génériques qui qualifient les différentes périodes de la vie sont par ailleurs significatifs de la dissymétrie des attentions portées aux événements marquants de la socialisation des filles et des garçons : les uns construisent l'identité féminine par la mise en scène de données biologiques (puberté, virginité, puis accouchement) ; les autres, l'identité masculine à travers la mise en oeuvre de rituels sociaux (circoncision, prise de pantalon).

L'excision (clitoridectomie), également pratiquée par les Soninke et les Toucouleur, ne donne pas lieu à des rituels publics. En milieu rural comme en milieu urbain, les fillettes sont excisées à un âge qui oscille entre quelques semaines et quelques mois, pendant la période de l'allaitement. La précocité de l'âge auquel est pratiquée l'excision révèle qu'il ne s'agit pas tant « de permettre un "passage" que d'objectiver une "identité sexuelle" » (Fainzang, 1985), en corrigeant le sexe biologique pour le rendre conforme aux représentations sociales de la féminité envisagée comme exclusivement réceptive et non productive. On peut à ce propos rappeler les représentations toucouleur de la conception, selon lesquelles la femme n'est considérée que comme « récipient » (*loonde*).

Cette idéologie de la féminité comme pure réceptivité trouve à s'appliquer en maints domaines. Ainsi l'éducation d'une fillette est-elle très précocement orientée vers l'acquisition des qualités et compétences socialement requises d'une bonne épouse : docilité, affabilité, continence verbale, capacités domestiques et application au travail. Le consentement d'une jeune fille à son mariage n'est nullement requis par la coutume. « *Voilà, c'est aujourd'hui que tu es mariée* », tels sont les termes couramment utilisés pour l'en avertir. Toute revendication féminine à l'exclusivité maritale est, a fortiori, socialement irrecevable.

N'étant référés qu'à leurs caractéristiques biologiques et, par extension, à leurs fonctions reproductrices, la position et le statut des femmes dans les sociétés que nous avons étudiées, échappent largement au système de valorisation de la position d'aîné qui ordonne les relations sociales entre individus masculins mais aussi entre lignées et générations. Les prérogatives sociales liées à l'âge sont subsumées sous l'inégalité fondamentale des rapports de sexe. À la différence des hommes, les femmes n'acquièrent guère d'avantage social à vieillir, sinon d'être déchargées du travail domestique par leurs éventuelles brus. Elles ne gagnent ni en indépendance personnelle, ni en influence directe sur les destinées familiales. Éduquée depuis la plus tendre enfance à son destin conjugal, une femme n'a plus rien à en attendre dès lors qu'elle cesse de mettre des enfants au monde, si ce n'est de se voir délaissée, parce que « trop vieille », par son mari (d'ailleurs plus âgé qu'elle).

Parmi les diverses figures possibles de domestication de la sexualité féminine (Tabet, 1985), les systèmes soninke et toucouleur se révèlent particulièrement univoques, n'autorisant aucune forme de sexualité non reproductive du côté féminin, et assurant une gestion optimale du temps de fertilité des femmes grâce au mariage précoce, et à l'obligation matrimoniale à laquelle une femme reste soumise toute sa vie (une veuve ou une divorcée sont contraintes de se remarier rapidement).

La sexualité conjugale à laquelle sont assignées les femmes soninke et toucouleur est soumise à un ensemble de prescriptions et de prohibitions qui ne laissent aucun doute sur sa vocation première : procréer. Parmi ces prohibitions, celles qui sont relatives aux rapports sexuels diurnes, ou encore à certaines périodes lunaires, sont tout entières orientées par le souci du produit éventuellement conçu à ces moments. Les relations sexuelles sont également prosrites dans les deux sociétés pendant les périodes menstruelles de la femme et pendant les quarante jours qui suivent l'accouchement, conformément aux prescriptions coraniques. En dehors de ces périodes, une femme n'a pas le droit de se soustraire à l'obligation sexuelle, sauf en cas de maladie. Rappelons que dans d'autres sociétés africaines, l'une des justifications données à l'institution polygamique est l'interdiction dans laquelle les femmes se trouvent d'avoir des rapports sexuels pendant qu'elles allaitent leur enfant. On suppose soit que le sperme de l'homme entrant en contact avec le lait de la mère nuirait profondément à la santé de l'enfant (Héritier, 1978), soit que la grossesse survenant pendant cette période d'allaitement (qui peut aller jusqu'à deux ou trois ans) arrêterait la sécrétion lactée au préjudice du premier enfant. La polygamie serait donc un moyen :

- de pallier la frustration sexuelle dans laquelle se trouve un homme pendant que sa femme allaite,
- de résoudre le problème posé par la stérilité provisoire de cette épouse.

Notons que dans les deux sociétés où nous avons travaillé, la durée de l'interdit sexuel post-natal, « raccourcie » à quarante jours, reste l'un des arguments de légitimation de la polygamie, comme étant le moyen de concilier les impétueuses urgences de la sexualité masculine avec la moralité conjugale. D'autres discours et d'autres pratiques mettent plus clairement en évidence l'impératif de reproduction maximale dévolu aux relations sexuelles conjugales : ainsi, lorsqu'il y a interruption de la régularité des rapports sexuels – en particulier entre un mari émigré en France et son ou ses épouse(s) restée(s) au pays – tout se passe comme si les attentions se focalisaient d'autant plus sur la régularité de la conception. L'émigré qui revient tous les ans, ou tous les deux ans, « doit laisser un enfant » à cette ou ces épouses lors de chacun de ses séjours.

Le mariage polygamique permet à un homme de maximaliser ses capacités légitimes à être géniteur : dans les sociétés soninke et toucouleur, il s'agit là d'un devoir socialement magnifié. L'âge et la prééminence sociale sont en effet censés aller de pair avec une nombreuse descendance, qui assurera pérennité et prospérité du segment de lignage. « Un homme comme Gorgui M'Bodj, descendant d'une lignée aussi illustre, devrait avoir honte d'être

monogame. Il a le devoir de perpétuer son sang par une progéniture convenable » (N'Dao, 1972). Selon un calcul bien particulier, que l'on ne peut comprendre que dans le cas de sociétés éminemment hiérarchisées comme celles-ci, la polygamie accroît la descendance et par conséquent le poids social des groupes dominants.

Par ailleurs certaines pratiques, telles les cérémonies de baptême, ou encore le mode d'attribution des allocations familiales au Sénégal, fonctionnent efficacement comme garantes de l'intériorisation, par les femmes, de la primauté de leur rôle reproducteur : les cérémonies de baptême, parce qu'elles restent un des moments forts de l'affirmation et de la reconnaissance sociale de la mère, les allocations, parce qu'elles sont versées à la mère jusqu'à ce que l'enfant ait deux ans, puis au père jusqu'à la majorité de l'enfant.

Ainsi s'articule une série de procédures sociales et symboliques qui, constituant la production d'enfants comme le premier devoir et le premier travail d'une femme, l'assignent à ce champ. Enfanter est d'ailleurs conçu comme une activité qui, en tant que travail, appelle rémunération. Suivant cette logique, les prestations familiales font l'objet d'une réinterprétation, au demeurant fort perspicace, de la part des familles immigrées en France, et les allocations familiales sont perçues comme une rétribution du travail procréateur de la femme. C'est ainsi que le mari reverse généralement à chacune de ses co-épouses une partie des allocations familiales au prorata du nombre des enfants qu'elle a engendrés.

Les épouses se voient donc confier la tâche exclusive d'assumer la reproduction biologique du mari – sans pouvoir toutefois assurer librement la gestion de la leur – et la position sociale qu'elles occupent dans le ménage est, traditionnellement, en relation directe avec le nombre de leurs maternités.

L'institution polygamique détermine un mode particulier de rapports sociaux entre les sexes, à l'intérieur duquel s'exercent des techniques et tactiques masculines spécifiques. Celles-ci jouent sur la menace, l'usage du secret, et l'entretien des conditions de la compétition entre les « rivales » réelles ou potentielles.

Le « chantage à la polygamie » est une manière de dire à la femme qu'elle est remplaçable. C'est la dénégation de la valeur de la femme en tant que personne, dans l'activité de reproduction où s'engage le ménage, qui sous-tend la menace faite par le mari de prendre une autre épouse. Si la femme n'est reconnue que pour sa qualité de reproductrice, cela implique qu'elle n'est pas conçue, individuellement, comme un être nécessaire au fonctionnement du ménage. Elle est une force reproductrice et, à ce titre, remplaçable.

Au fondement de l'institution polygamique réside également la rivalité qui existe entre femmes et qui est nécessaire à son fonctionnement. Cette rivalité est en effet une donnée structurelle de l'institution polygamique dans la mesure où la jalousie sur quoi se fonde la rivalité entre co-épouses est exploitée par les maris pour obtenir la satisfaction de leurs exigences. Cette rivalité se traduit par toute une série d'attitudes qui confortent la définition de la féminité comme objet sexuel et

comme instrument de procréation. Ces rivalités s'expriment en effet essentiellement dans le champ de la sexualité et de la reproduction.

La rivalité des co-épouses se révèle par exemple à travers les ruses que déploient les femmes pour séduire leur mari et susciter la préférence sexuelle de celui-ci à leur égard. Dans ce but, certaines femmes immigrées réalisent une lubrification vaginale au moyen d'eau de riz dont la cuisson libère l'amidon et donne à l'eau une nature gluante, ou encore de lait concentré bouilli, afin de se doter d'un attrait supplémentaire aux yeux de leur mari.

Mais la rivalité entre co-épouses se traduit également par une surenchère dans le travail reproductif. Vecteur de prestige et de reconnaissance sociale, la reproduction biologique est un enjeu fondamental pour les femmes, dans les sociétés que nous étudions comme dans de nombreuses sociétés africaines. Elle détermine leur statut social et conjugal. Selon un postulat parfaitement intériorisé par les femmes au Sénégal, l'idée domine que c'est en leur donnant des enfants que l'on conserve l'affection et les faveurs des maris. Cette compétition en matière de production d'enfants se fonde également sur l'idée que leurs performances dans ce domaine sont susceptibles de leur conférer certaines prérogatives dans le cadre domestique, notamment dans les rapports d'autorité entre co-épouses.

Le natalisme concurrentiel en milieu polygame repose donc sur l'espoir d'un supplément d'estime de la part du mari et d'autorité sur les co-épouses. Les épouses de polygames sont, du fait de la concurrence, les meilleures reproductrices de l'ordre qui les assigne à la reproduction. Cette situation tend toutefois à se modifier dans le contexte de l'immigration en France, lorsque les femmes cherchent à adopter la contraception.

Les rivalités entre co-épouses s'expriment ouvertement à travers une série d'attitudes qui, une fois encore, confortent la construction sociale de la personne féminine, en ce qu'elle relève des domaines sexuels et reproductifs auxquels elles sont assignées. L'hostilité entre co-épouses se traduit par exemple par l'usage d'insultes d'ordre sexuel telles que : « *sexe pourri* », « *sexe mort* », visant à déconsidérer leur co-épouse aux yeux du mari, ou encore par le recours à diverses formes de violence dont le but est le plus souvent de porter atteinte à la co-épouse dans sa fonction procréatrice.

Les rivalités féminines donnent ainsi lieu à l'usage – et concomitamment à la crainte – du « maraboutage »<sup>1</sup>. Ces craintes et accusations sont fort fréquentes en milieu polygame. Elles ont le même statut que les accusations en sorcellerie dans les sociétés traditionnelles en ce qu'elles traduisent l'état d'un conflit entre les individus concernés, généralement parents ou alliés. Le maraboutage est le

---

1. Le terme « marabout » désigne au Sénégal un homme détenteur de la connaissance coranique et agissant par la manipulation de versets coraniques. Certains marabouts mêlent toutefois, aux pratiques musulmanes, des pratiques de magie en principe interdites par l'Islam, dont certaines ont pour but d'attirer au consultant une chance, une force ou des faveurs particulières et d'autres, de nuire à un rival ou un ennemi.

paradigme des relations de rivalités qui existent entre co-épouses, entièrement axées sur la notion de « jalousie ». Si le maraboutage, tout comme l'action en sorcellerie d'ailleurs, est par définition producteur de malheur dès lors qu'il est effectué contre un Autre, ce malheur prend des formes variables selon les enjeux et selon les protagonistes du conflit. Dans le cas de la situation polygamique, le malheur est essentiellement lié à la reproduction et à la sexualité, par quoi les femmes sont socialement définies. Il est supposé s'incarner notamment dans l'apparition de la stérilité, ou dans la perte des enfants en gestation (événement conçu comme d'égale gravité puisqu'il signe l'incapacité pour la femme de mener sa grossesse à terme).

Ces perpétuelles craintes de « maraboutage » conduisent les femmes à cacher leur grossesse à leur co-épouse ou à tenter de la tromper sur son terme, afin de parer à toute pratique persécutrice (magique) auxquelles celle-ci pourrait vouloir se livrer. En vérité, le domaine tout entier de la sexualité est tenu secret entre co-épouses en raison précise de la compétition qui existe entre elles au niveau de la reproduction. En fait, il est difficile de dissimuler sa grossesse aux autres dans le contexte de l'immigration, car l'exiguïté des logements en France est telle que chaque femme voit et connaît tous les faits et gestes de sa co-épouse ; en l'occurrence, elle sait que sa co-épouse a ses règles lorsque celle-ci cesse de prier pendant quelques jours. En revanche, lorsqu'une femme est enceinte, et qu'elle n'est donc plus menstruée, elle doit continuer, quotidiennement, de prier. C'est donc ici encore dans le langage du corps et surtout dans le champ de la reproduction que s'élaborent les représentations et les pratiques persécutives propres aux relations entre co-épouses.

Toutefois, si le consensus est suffisant pour faire exister et perdurer cette institution, il n'est pas exclusif de comportements de rébellion, ni de formes de résistance de la part des femmes à la condition qui est la leur dans le contexte de la polygamie. Les questions qui ont alors guidé notre recherche ont été les suivantes : comment réagissent les femmes à une situation que parfois elles refusent ? De quelles armes disposent-elles dans le cadre du mariage polygamique ? Si la polygamie apparaît comme l'un des modes les plus efficaces de réduction de la féminité au modèle reproducteur, quelles stratégies les femmes peuvent-elles mettre en oeuvre ? En outre, attentives à la dynamique de l'institution dans le contexte de l'immigration, nous nous sommes demandé en quoi et à quel niveau le contexte dans lequel vivent ces familles est susceptible de modifier l'institution polygamique, et à quelles conditions les femmes de polygames sont susceptibles de déployer des formes nouvelles de résistance et d'entretenir un nouveau rapport à leur condition sociale de femme.

En vérité, il nous est rapidement apparu que les conditions et les modalités de résistance de la part des femmes au rôle qui leur est dévolu, et qui s'exercent essentiellement dans les domaines sexuels et reproductifs, sont elles-mêmes

tributaires de la construction sociale de la féminité dans le contexte du mariage polygamique.

Les femmes de polygames manifestent ainsi des conduites de résistance aux services sexuels. Il peut s'agir d'un moyen de pression exercé sur le mari en vue d'obtenir de lui une faveur. C'est ce que les femmes appellent « faire la grève du sexe ». (Encore cette arme n'est-elle efficacement utilisable que par la seconde épouse, c'est-à-dire celle qui bénéficie de la préférence du mari, celui-ci ne prenant pas ombrage du fait que la première, généralement la plus âgée, lui refuse ses charmes). Mais il peut s'agir également d'une volonté de se soustraire au « service » sexuel proprement dit, parce que celui-ci lui est pénible. À ce service, toute épouse de polygame est astreinte selon un ordre codifié, et qui est régenté par ce qu'on appelle le système des « tours ». Toutefois, cette résistance se fait rarement ouvertement. Elle passe le plus souvent par un recours au prétexte (fatigue, maladie), afin de pouvoir y échapper légitimement, satisfaisant par là même à l'impératif de soumission des femmes à leur mari, impératif fondé sur la croyance selon laquelle une femme insoumise risque de compromettre l'avenir (biologique et social) de ses enfants. Or, si l'évocation d'un état morbide par les femmes leur permet d'échapper, au moins momentanément, au service sexuel, elle empêche les conduites de résistance, objectivée ici par leur recours au prétexte, d'acquérir véritablement le statut de résistance puisque, ce faisant, elles ne défient pas l'injonction d'obéissance au mari et contribuent à la reproduction de rapports de sexe inégalitaires.

Il faut, à cet égard, distinguer les *formes de résistance*, des différentes *stratégies* féminines utilisées pour échapper, ponctuellement, à telle corvée ou tel service impliqués par le statut d'épouse de polygame. En effet, analyser toute stratégie comme une résistance, c'est faire échec à une tentative d'évaluation rigoureuse du statut de ces stratégies. Cette distinction nous semble, d'un point de vue heuristique, d'autant plus nécessaire qu'elle est un préalable pour prendre la juste mesure de la place de ces diverses attitudes au sein des rapports de force qui président aux relations entre les sexes.

Dans le domaine de la reproduction, les choses ne sont guère plus simples. On a vu que les femmes vivant en ménage polygamique sont fortement incitées à s'accomplir dans la reproduction biologique, que celle-ci est favorisée, d'une part, par les discours de légitimation qui accompagnent cette institution, dans la mesure où la polygamie s'articule avec une idéologie drastique de la maternité et qu'elle est stimulée, d'autre part, par la compétition dans laquelle les épouses s'engagent pour gagner l'estime et la reconnaissance tant de leur mari que du groupe social tout entier.

L'éventuel désir des femmes de polygames de mettre un terme à leur activité procréatrice dans le contexte de l'immigration, lié à la fois aux conditions matérielles qu'elles rencontrent et aux nouvelles valeurs auxquelles elles sont confrontées, est donc contrarié par la crainte de perdre à la fois l'estime de leur mari, et la position d'autorité à l'égard de leur co-épouse. La rivalité qui existe entre co-épouses rend à cet égard l'intrusion de la contraception



plus problématique en milieu polygame qu'en milieu monogame. Par ailleurs, lorsque le mari est opposé à la prise de contraceptifs par sa femme, celle-ci se voit alors placée devant l'obligation de lui « désobéir » (par exemple de prendre une contraception clandestine), au risque de compromettre, pense-t-elle, l'avenir de ses enfants, compte tenu de la croyance évoquée tout-à-l'heure, en vertu de laquelle une épouse insoumise met en péril la santé et la moralité de sa progéniture. L'impératif de reproduction est donc renforcée par des représentations de la personne, du corps et de l'hérédité qui convergent toutes dans le sens du respect de la règle sociale et de la soumission des femmes.

La reproduction biologique est donc, pour les femmes de polygames, un enjeu d'autant plus difficile à maîtriser que celles qui veulent s'y soustraire ont plus de difficultés à être socialement reconnues d'une part, et que leur soumission est soutenue par une idéologie de la domination dont la finalité est de la présenter comme nécessaire.

Refuser de se plier à cet impératif équivaut pour une femme à se livrer à une subversion des cadres de la reproduction sociale et des rapports sociaux de sexe. Aussi, seules les femmes qui refusent d'assujettir leur sexualité à la reproduction biologique, contrecarrent par là même la reproduction sociale.

Toutefois, on l'a vu, les armes utilisées par les femmes, qui appartiennent au champ de leur sexualité, sont d'une efficacité inégale, selon la position de l'épouse dans le ménage. Par conséquent, toutes n'y ont pas également recours. La possibilité de résistance véritable des femmes se limite en effet à celle qui jouit des faveurs sexuelles du mari, dans la mesure où elle seule peut négocier avec lui sa sexualité. Or la résistance des femmes à la volonté de leur mari passe par l'utilisation d'une arme qui est celle de leur sexe ; ce faisant, elles reproduisent le rôle qui leur est assigné, mais aussi la définition sociale dont elles sont l'objet, en tant que femmes. En effet, plus une femme est prisée pour son sexe, plus son pouvoir est grand auprès du mari, mais aussi, plus elle s'enferme dans une image, une définition de la féminité faisant d'elle un objet sexuel : une force reproductive latente. *Elle ne deviendra Sujet que lorsqu'elle fera jouer, paradoxalement, les ressorts qui la constituent en Objet* (Mathieu, 1985).

On constate donc qu'un même système de références est adopté et utilisé par des groupes sociaux distincts, bien que manipulé à des fins divergentes. C'est l'instrument même par lequel s'organise la domination ou la coercition qui est ici utilisé de manière subversive. Les formes de résistance développées par les femmes empruntent donc leur instrumentalité au système même qui fonde la reproduction des inégalités entre les sexes.

L'institution polygamique, envisagée ici comme lieu par excellence de construction sociale de la féminité, apparaît comme un espace relativement clos, d'où toute échappatoire est difficile car, en luttant contre un ordre, les femmes en reproduisent en même temps le cadre idéologique.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CLIGNET, R. (1970). *Many wives, many powers. Authority and power in polygynous families*. Evanston : Northwestern University Press.
- FAINZANG, Sylvie (1985). « Circoncision, excision et rapports de domination ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 9, n° 1, p. 117-127.
- FAINZANG, Sylvie & JOURNET, Odile (1989). *La femme de mon mari. Étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France*. Paris : L'Harmattan.
- HÉRITIER, Françoise (1978). « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique », in Sullerot E. (éd.), *Le fait féminin*. Paris : Fayard.
- JOURNET, O. (1985). « Les hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance », in N.-C. Mathieu (éd.), *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Éd. de l'É.H.É.S.S. (Coll. Les Cahiers de l'Homme, XXIV) : 17-36.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1985). « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in N.-C. Mathieu (éd.), *L'arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Éd. de l'É.H.É.S.S. (Coll. Les Cahiers de l'Homme, XXIV) : 169-245.
- N'DAO CHEIKH (1972). *Buur Tillen*. Dakar : Nouvelles Éditions Africaines.
- TABET, Paola (1985). « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in N.-C. Mathieu (éd.), *L'arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Éd. de l'É.H.É.S.S. (Coll. Les Cahiers de l'Homme, XXIV) : 61-146.

CENTRE RÉGIONAL DE PUBLICATION DE PARIS

# SEXE ET GENRE

## *De la hiérarchie entre les sexes*

Édité par

Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail et Hélène Rouch

---

EXTRAIT

---

ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE  
15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS  
1991